


# مجلة الدراسات الإيرانية

## دراسات وأبحاث علمية متخصصة

مجلة علمية ربع سنوية محكمة تصدر باللغتين العربية والإنجليزية

السنة الثانية - العدد الخامس - ديسمبر 2017

تصدر عن




www.arabiangcis.org

# العرفانية والانقلاب على مسار الحوزة في قم
# سقوط النظرية وصعود الآيديولوجيا

**محمد السيد الصياد**

باحث في الدراسات الفكرية والأيدلوجية
بمركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية

**هناك في الحوزة الشيعية بإيران مدرستان كبيرتان، هُما: المدرسة التفكيكية، والمدرسة الفلسفية العرفانية التي يُنسب إليها الخميني ورفاقه، باعتبارهما المدرستين الفلسفيتين المسيطرتين على الدرس الحوزوي الإيراني (قم ومشهد)، والعربي (النجف وعامل). فتناوُل هاتين المدرستين بالدراسة يؤدي إلى فهم السلوك الإيراني من جوانب أخرى غير الجوانب السياسية تصطبغ بأبعاد فكرية وفلسفية، بعيدًا عن تحليل مجرد للظواهر السياسية التي هي في الحقيقة ترتكز على أُسس فكرية، ومرتكزات فلسفية تمثل البناء العلمي للحوزة، ومِن ثَمّ كانت الأولوية للأسس والمرتكزات لا للظواهر والأعراض الناجمة عنها، علاوة على معرفة المدركات والمرتكزات التي ينبني عليها الفكر السياسي الشيعي المعاصر، لا سيّما داخل الدولة الإيرانية، وكذلك الوقوف على ما تتضمنه هاتان المدرستان من فرق وتيارات ومدارس صغيرة تحت لوائها، مما يُعَدّ عملية تفكيكية وتشريحية عميقة لأحشاء الحوزة وبنية الدرس الفقهي والفلسفي المعاصر، والذي يُعَدّ المرتكز الأساسي لآيديولوجيا الساسة ورجال الدين.**

**تُعَدّ** المدارس العلمية والفلسفية في الحوزة الشيعية هي المدخل الرئيسي لفهم عملية الاستنباط وصناعة الفتوى، ومِن ثَمّ الوقوف على محركات العمل السياسي والسلوك الذي تتطبع به الدولة العَقَدية. فعندما تتضح تأسيسية الخميني واعتماده للمدرسة الفلسفية العرفانية في إيران ندرك مدى قصور الأدلة الروائية والسندية عن البرهنة والحجج على نظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية وبمفهومها الواسع، السياسي والاجتماعي والتشريعي، ومِن ثَمّ القفز على هذه الفجوة المنهجية والانتقال إلى التدليل العقلائي والجدلي والفلسفي كبديل للقصور الروائي والسنَدي. ثمّ انتقل الجدل الفلسفي ليصبغ المشرب العام لرجال الدين الرسميين للدولة الإيرانية، وتأصيلاتهم السياسية. فتمّ الابتعاد رويدًا رويدًا عن ثوابت المذهب وأصوله، لصالح الفلسفة والجدل والعرفان[1]، ثمّ تمّ الدمج والمزج بين التراث الفقهي الشيعي والفلسفة والعرفان، ممّا أسهم في بلورة مدرسة دخيلة على الخطّ العام للتشيّع، وهي ما تُسمى بمدرسة الحكمة المتعالية، التي أسسها المُلا صدرا وأحياها الخميني والطباطبائي مرة أخرى بعد القيام بتوظيفها سياسيًّا، وإدخال عناصر جديدة عليها.

وبحسب المفكرين الشيعة فإنّه لا يمكن نزع الجانب العرفاني والفلسفي من تجربة الثورة الإيرانية، فالبُعد الغيبي والعَقَدي لتجرِبة مبنيّة على الآيديولوجيا الإيمانية الرسالية مُهِمّ لفهم السلوك الإيراني وإدراك مشروع الخميني الحقيقي، ومِن ثَمّ فلا يمكن أبدًا الخروج بقراءة صحيحة بعيدًا عن دور هذه الآيديولوجيا[2]. وكردّ فعل على نشوء هذه المدرسة الفلسفية العرفانية وتبلوُر معالمها تأطرت مدرسة مقابلة باسم المدرسة التفكيكية[3]، التي تَعُدّ نفسها الخطّ الأصيل والرئيسي للتشيع، وهي التي تمتدّ بجذورها إلى فقهاء الشيعة القدامى.

ويمكن القول إنّ نظرية ولاية الفقيه ترتكز على الأسس العامة للمدرسة العرفانية الفلسفية التي أسسها أو أحياها الخميني والطباطبائي في قم، ولم ترتكز على الفقه الشيعي التقليدي السائد وقتئذ، ولا على التراث الفقهي والميراث الحوزوي، ومِن ثَمّ نجد الإجماع الشيعي الحوزوي على نبذ نظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية وقت نشوئها، غير أنها سرعان ما ترسخت بقوة الدولة ومأسستها في الدساتير والقوانين، والقضاء على مراكز الفقه الكلاسيكي التي مثلت العقبة الكبرى أمام ادعاء النظرية الجديدة للأصالة الدلالية والعمق الحوزوي والانتماء المذهبي.

ونحاول في هذه الدراسة التعريف بهاتين المدرستين (التفكيكية والفلسفية العرفانية) ورصد أثرهما في تحديد معالم الاستنباط والاجتهاد في السياسة والسلوك الاجتماعي العام، ودوائر فهم النص عمومًا، وانسحاب ذلك على النظرية السياسية.

## أوّلًا: التفكيكية ومسار قم

المدرسة التفكيكية هي تيار معارفيّ إيرانيّ نشأ في مشهد، وتأسس وتبلور كردّ فعل على التيّار العرفاني الذي يُدخِل الفلسفةَ والمنطقَ وعلمَ الكلام والعرفان في فهم النصوص، بينما يعمل التيار التفكيكي على تفكيك العلوم وفصل بعضها عن بعض، ومِن ثَمّ يرفض فهم النصّ الشرعي بأدوات فلسفية وكلامية. فتعتقد المدرسة التفكيكية «بعدم إمكان بلوغ جوهر الدين وروحه إلا عبر تفكيك المعطيات البشرية عن علوم الشريعة، وبعبارة أخرى إمكانية التحرر من المدركات الذهنية، والأحكام أو الافتراضات المسبقة المنبثقة من المعارف البشرية، بل ضرورة هذا التحرر والانفلات»[4]، ممّا جعل التيار التفكيكي هو الأقرب للتيار الأخباري والشيرازي والسلفية الشيعية الإيرانية[5]، وهو الأقرب أيضًا لتيارات معتدلة ووسطية كثيرة، رفضت إحلال العرفان الصوفي والجدل الفلسفي محلّ البرهان الشرعي، فالبرهان الشرعي له قدسيته ووثاقته ولا يمكن أن يحلّ الاستدلال الفلسفي والعرفاني محله، ومِن ثَمّ رفض هذا الفريق نظرية ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية كنظرية عَقَدية قطعية، وجعلوها مجرّد اجتهاد شيعيّ ظنّي قابل للأخذ والردّ والمناقشة، وذلك لأنهم لم يجلعوا الدليل العرفاني والفلسفي بمكانة الدليل الشرعي من ناحية الثبوت واليقين والقدسية[6].

تأسس التيار التفكيكي الإيراني على يد الميرزا مهدي الأصفهاني[7] (1885-1946م) وهو من تلامذة المرجع الكبير الآخوند الخراساني، وتلميذ النائيني صاحب «تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة» ومُنظّر الثورة الدستورية، وأجازه النائيني بالاجتهاد ثمّ انتقل إلى مدينة مشهد في إيران فأسس مدرسته العلمية التي ستتوسع في ما بعد تحت اسم المدرسة التفكيكية على يد محمد رضا حكيمي. وعلى الرغم من عناية الأصفهاني بالفلسفة والعرفان فإنه «يجد أن هناك تمايزًا وتفاصلًا بينهما وبين المعارف القرآنية. والمقصود: الفصل التام في ما بين معارف الفلسفة والعرفان والقرآن، وعدم الاعتماد إلا على القرآن وأحاديث المعصومين»[8].

ويرى الميرزا الأصفهاني أنّ الفلسفة والعرفان يحولان دون الاستقاء من موارد الأئمة المعصومين، بقوله: «إنّ علة ترجمة الفلسفة اليونانية وترويج المذهب الصوفي المستقى من اليونان لم تكن سوى محاولة للتغلب على علوم أهل البيت، عليهم السلام، وقطع حاجة الناس إليهم، وذلك عندما فتحوا الباب على مصراعيه للمسائل كافّة أن يتحدث فيها عبر منافذ الترجمة»[9]. ويذهب الأصفهاني إلى أنّه ليس هناك أي مشترك بين العلوم البشرية والعلوم الإلهية[10]. ولذا لا بد من العودة للأخذ من المعصوم دون شوائب فلسفية وعرفانية[11]. وهنا يقترب الأصفهاني جدا من المدرسة الأخبارية التقليدية، وموقفها من أي علم غير أقوال المعصومين.

يقول الأستاذ الحكيمي[12] -أحد مُنظّري المدرسة التفكيكية ومن مؤسسيها- حول التسمية التي حملتها المدرسة التفكيكية: «لقد اقترحتُ في كتاباتي منذ سنوات سبقت استخدام مصطلح (المدرسة التفكيكية) للإشارة به إلى البناءات المعرفية والعَقَدية لمدرسة خراسان العلمية، وقد قمتُ فعلًا بعد نحت المصطلح باستخدامه أيضًا»[13]. ويبين الحكيمي منهج التفكيكية فيقول: «المدرسة التفكيكية مدرسة تذهب إلى الاعتقاد بفصل مناهج المعرفة الثلاثة، والمدارس المعرفية الثلاث التي شهدها تاريخ المعرفة والتأملات البشرية والتفكير الإنساني، وهي: المنهج القرآني، والمنهج الفلسفي، والمنهج العرفاني»[14].

ويجب التأكيد هنا على الفارق بين التيار التفكيكي الإيراني والنزعة التفكيكية الأوروبية أو الغربية عمومًا (Deconstructin) التي أسسها جاك دريدا (1930-2004م) والتي تركز على النصّ الأدبي الذي يتشظى فهمه بعدد المتلقين له، مع الإشارة إلى توظيفاته الممتدة لمختلف النصوص والظواهر والأشياء[15].

وتعتمد ميثودولوجيا/ منهجية المدرسة التفكيكية الإيرانية على أربعة أصول هي: فصل الفلسفة والعرفان عن الوحي والقرآن، والعمل بظاهر الروايات والابتعاد عن التأويل، ولزوم الاستناد إلى الوحي، وتفوّق المعرفة الدينية على المعارف البشرية. أي إنها تعتني بتنقيح العلوم الدينية وتخليتها من الشوائب الفلسفية والكلامية والمُدْخلات التي عاقت عن فهمها الفهم الصحيح. وفي نفس الوقت لا تمانع المدرسة التفكيكية من دراسة علم الكلام والمنطق والفلسفة، بيد أنّها ترفض فهم النصّ من خلال تلك العلوم، وهذه هي نقطة الافتراق بينها وبين المدرسة الأخبارية التي ترفض أساسًا دراسة الفلسفة وأصول الفقه[16]، بوصف الفلسفة يونانية الأصل، وبوصف أصول الفقه سنيّ المنشأ، ومع ذلك فقد عدّها بعض الباحثين الشيعة مدرسة إحيائية للمدرسة الأخبارية القديمة[17]، بيد أنّ هذه الدعوى لا تخلو من إشكالات كون المدرسة التفكيكية استقطبت عددًا من العلماء المعروفين بمواقفهم الرافضة لصناعة الفهم الأخباري، كالسيد حسين فضل الله وغيره.

ويمكن القول إنّ التفكيكية ضمّت تحت لوائها تيارات شتى، قد تكون متناقضة في عناصر كثيرة، لكنها اتفقت على تفكيك النصّ الديني من أيّ شوائب وعناصر دخيلة عليه، وتقاطعت جميعها في رفض الاستدلال الفلسفي الذي رسخه الملا صدرا في مدرسة «الحكمة المتعالية»، وأحياه الخميني والطباطبائي ثمّ تمأسس في مفاصل الدولة الإيرانية، ذلك لأنه يُتيح لها قدرًا كبيرًا من المرونة والمراوغة الجدلية في توظيف النصّ الديني وتكييفه براغماتيًّا في السلوك السياسي والقرار الدولي، ويُعطي صانع القرار/ الفقيه مخارج شرعية وتبريرات أخلاقية لما يقدم عليه من أفعال قد تكون مخالفة لأصل المذهب.

## ثانيًا: التفكيكية بين مدرستَي قم ومشهد

يُلاحَظ أنّ التيار التفكيكي نشأ وترعرع في مدينة مشهد وخراسان عمومًا، وليس له بصمة تاريخية تُذكر في مدينة قم، وصارت مدينة مشهد موطنًا للمدرسة التفكيكية، مقابل المدرسة العرفانية الفلسفية في قم[18]. وبدأ ينتشر منطلقًا من مشهد وخراسان لينتشر في أنحاء إيران، بل ويمتد إلى الشيعة العرب خارج الحدود الإيرانية، ليشمل أمثال آية اللّه حسين فضل اللّه والعلامة شمس الدين وغيرهما. فقد كان «علماء وطلاب مدينة مشهد في الغالب يرَون أنفسهم منزَّهين عن كتب الفلسفة التي كانوا يرونها بأسرها كتبًا للضلال»[19]. لكن الدرس الفلسفي العرفاني في قم له جذور ويتمتع بقوة صلبة في المجتمع الديني، لأنّه يمكن القول إن الدرس الفلسفي انتقل من موطنه الأصلي في طهران وأصفهان ليستقرّ ويترسخ في قم في عهد الطباطبائي.

ويقول الحكيمي مدافعًا عن مدرسة خراسان ومُعرِّضًا بالمدرسة القمية: «إنّ كل مُطّلع مُنصِف وكل متعمّق في ميدان المعارف يدرك بعد التأمل الكافي أن مدرسة خراسان جديرة بالاحترام والقبول، وأعلامها خليقون بالإكبار والإجلال، ويستوجبون الثناء لذودهم عن حياض الحقائق القرآنية والحديثية المقدسة. ومن الطبيعي أنّ تقبّل مثل هذا الفهم صعب، بل وثقيل جدًّا على المدرّسين والأفاضل المختصّين بالفلسفة وعلى تلاميذهم الذين اعتادوا منذ البداية على هذه الطريقة وآنسوها»[20].

إذن يمكن أن ندرك أن هذا الخلاف بين قم ومشهد لا يمكن تجاوزه، فنحن أمام حوزتين، حوزة تُدخل الدرس الفلسفي والعرفاني في عمق العملية الاستنباطية، وحوزة ترفض الدرس الفلسفي والعرفاني، وتعدّه دخيلًا يونانيًّا ولا يصحّ إعماله في أثناء الاجتهاد والاستنباط حتى ولو تقرر في الدرس الحوزوي للدراسة فقط، على خلافٍ بين أجنحة المدرسة التفكيكية بين تجويز دراسته أم لا[21].

فنحن هنا أمام مدرستين في التفكير: المدرسة الخراسانية في مشهد، ومدرسة الحكمة المتعالية[22] والمسيطرة على الدرس الحوزوي في قم. ويؤكد سعيد رحيميان هذا التباين بقوله: «لا شكّ أنّ هذه الخلافات جميعها تحكي عن وجود منهجين في التفكير وآليتين في الممارسة الاجتهادية في الدين، كما لا نرتاب في أنّ كل طرف إنما قصد بجهوده الوصول إلى الحقائق والمعارف الدينية والحصول على استنتاجات صحيحة ومعقولة عن الدين)[23]. وما دام المنهجان مختلفان فطبيعي أن تكون المُخرجات الفقهية مختلفة بين المنهجين. فقد اختلفت المدرستان في أهمّ مباحث الاستنباط، وهو مبحث «دلالة الألفاظ على معانيها» هل

هي على نحو الدلالة الواقعية، أي إنّ الألفاظ تدلّ على معانٍ خارجية؟ أم أن وضع الألفاظ إنما كان على نحو الانتزاعية التصوّرية، أي إنّ الألفاظ وُضعت لمتصوّرات ذهنية والألفاظ دلت على تلك المعاني الذهنية بوضع الألفاظ للتعبير عنها؟

يقرر الميانجي، تلميذ الميرزا الأصفهاني، رأي المدرسة التفكيكية في المبحث اللفظي بقوله: «إنّ مفتاح التعليمات في كل قوم هو ألفاظهم في لغاتهم، وقد أَنِسوا بها وعرفوا معانيها، والألفاظ في كلّ لغة قوم وما هو المتعارف عندهم موضوعة للخارج، فإنّ المشهود والمعلوم عندهم هو الأعيان والحقائق التاريخية»[24]. وبالطبع يمثل هذا رأي أستاذ الميانجي الميرزا الأصفهاني الذي يُعَدّ التمايز بين الفلسفة والعلوم الإلهية، ليس فقط في الأصول والبراهين التي يعتمدها العقل الفلسفي فحسب، بل هو تمايز يغطي مساحة واسعة من الاختلاف بين المنهجين[25].

ويؤكد المرجع الديني المعاصر علي السيستاني على التمايز بين مدرسة قم ومشهد، ففي بحوثه يقارن دومًا بين فكر مدرسة مشهد، وفكر مدرسة قم، وفكر مدرسة النجف، فيطرح آراء أستاذه الميرزا الأصفهاني من علماء مشهد، وآراء آية اللّه البروجردي كتعبير عن مدرسة قم، وآراء المحققين الثلاثة والسيد الخوئي والشيخ حسين الحلي كمثال لمدرسة النجف[26].

## ثالثًا: الخميني وتأسيس المدرسة العرفانية

كان ولا يزال التيار التفكيكي في مواجهة التيار الفلسفي العرفاني، الذي يتمثل في المؤسسة الدينية الرسمية وحوزة قم اليوم، إذ كان الخميني من أكبر المتبنين للعرفانية الفلسفية[27].

ويُعَدّ الخميني «الرائد الأول على طريق إحياء العلوم العقلية أو ما يُسمى بمدرسة الحكمة المتعالية، وهي مزيج بين الفلسفة والعرفان، فعندما شعر بحاجة الحوزة العلمية الماسّة إلى هذه العلوم، وعلى الرغم من إحجام وإدبار المجتمع عنها وإهماله لها على مدى عقود من الزمن، تبنّى الخميني تدريس العلوم الفلسفية والعرفانية في حوزة قم. ومِن ثَمّ تبعه الطباطبائي الفيلسوف، الذي حافظ على ديمومة الحركة التي شرع بها الخميني هناك»[28].

فتأسست الحلقة الفلسفية في قم على يد الخميني والطباطبائي -انفرد بتزعم الحلقة الفلسفية بعد نفي الخميني- الذي أعاد الفلسفة بقوة في الحوزة القمية، فبعد أن كانت طهران وأصفهان هي المدارس التاريخية العريقة للفلسفة، أعاد الطباطبائي (1321-1402هـ) الدرس الفلسفي إلى قم لتصير قم من بعده معقلًا للمدرسة الفلسفية العرفانية. وأسس

حلقة فلسفية على غرار حلقة «جماعة فيينا» التي أصدرت ما يُعرف بالوضعية المنطقية، وعلى غرار مدرسة «فرانكفورت»[29]، فكوّن الطباطبائي ثلة من تلامذته لتكوين حلقته مثل: مطهري، بهشتي، منتظري، موسى الصدر، إبراهيم أميني، جعفر سبحاني، مهدي حائري. والتأمت هذه الحلقة منذ سنة 1951م بعقد ندوة علمية فلسفية ليلتين كل أسبوع[30]. ثمّ توسّع الدرس الفلسفي للطباطبائي بعد نجاح الثورة، فافتتح ندوة للحوار الفلسفي في طهران، في منزل مرتضى الجزائري، وشارك فيها المستشرق هنري كوربان أستاذ الفلسفة في جامعتَي طهران والسوربون، وكانت بمثابة الدعامة الفلسفية للفكر الشيعي عامّة ودولة الخميني خاصّة، فصدرت عن الندوة بحوث عن التفكير الفلسفي في نصوص أهل البيت، ومسألة الإمامة والولاية والارتباط بينها وبين النبوة، ونحو هذا[31]. ومِن ثَمّ تطوّر الدرس الفلسفي في قم وإيران عمومًا ما بعد الثورة، وعدّت الدولة أنّ الفلسفة جزء من أمنها القومي وقوّتها الناعمة التي جذبت دراسات المستشرقين تجاه فارس، ومِن ثَمّ دبّت الحياة مرّة أخرى في إيران باعتبارها معقلًا من معاقل الفلسفة في العالم كله، على غرار فارس القديمة. وبالفعل تتلمذ على الطباطبائي مُنظّرو ولاية الفقيه المعاصرون المتشددون من أمثال: الجوادي الآملي، والمصباح اليزدي، وغيرهما[32]، ومعروف عنهما التشدد لولاية الفقيه والتفلسف المطلق في الدفاع عن النظرية، بل والتفلسف في تنحية الشعب عن أي قرار سياسيّ في الدولة الإيرانية[33].

لقد كان الدرس الفلسفي منبوذًا في قم لدرجة أن الخميني نفسه قال: «في مدرسة الفيضية تناول ابني الصغير المرحوم مصطفى وعاءً وشرب منه الماء فقام أحدهم وطهر الوعاء لأنني كنت أدرّس الفلسفة»[34]. ويقول: «دراسة الفلسفة والعرفان كانت تُعَدّ ذنبًا وشِركًا»[35]. لكنه استطاع أن يفرض الدرس الفلسفي داخل الحوزة ويُغيّر معالم الحوزة المستقرة، ويشذّ عن الخطوط الأصيلة والمسارات المألوفة للحوزة.

ولكي ندرك طبيعة الانقلاب الذي أحدثه الخميني في خريطة الحوزة المعرفية، يجب معرفة أن الطباطبائي الفيلسوف عندما قرر تدريس «الأسفار الأربعة» للصدر الشيرازي، في حوزة قم، اعترض آية الله البروجردي وأرسل رسالة إلى الطباطبائي ينصحه بالتراجع عن تدريس الأسفار الأربعة ونصحه بتدريسها سرًّا إن أراد، «أما الدرس العلني للأسفار في الحوزة الرسمية فإنّه غير صالح بأيّ شكل من الأشكال، ولا بدّ أن يُترك»[36]. فأبدى الطباطبائي رغبته في ديمومة الدرس الفلسفي برسالة أخرى وجّهها إلى البروجردي، قال له فيها: «غير أني في الوقت نفسه أعتقد بأنّ السيد البروجردي حاكم شرعيّ، فإذا حكم بترك الأسفار فسيكون الموقف من هذه المسألة بنحو آخر»[37].

فالمرجعية في هذا الوقت كانت ضدّ الدرس الفلسفي الذي أنشأه الطباطبائي والخميني، ولم يكن الدرس الفلسفي من مستقرات الحوزة، ولا مناهجها، حتى بعد دخوله إلى الحوزة ظلّ على الهامش، حتى مأسسهُ الخميني بعد نجاح الثورة. لكن ظلّت المدرسة الخراسانية «مشهد» بعيدة عن الرافد الفلسفي والعرفاني محتفظة بنزعتها التفكيكية حتى اليوم.

وليس الإشكال في اعتماد الفلسفة في الدرس الحوزوي المعاصر، لكن الإشكال حسب المعارضين تكمُن في عدم انحصار المسألة في دراسة الفلسفة، بل في إدخالها كعامل من عوامل الفهم والاستنباط والتدليل والبرهنة من خلالها على أُسس المذهب وفروعه.

ويرى بعض الباحثين أنّ «العرفانية الطاغية التي تمتّع بها الخميني كانت هي المحركة للثورة، وليست النظرية النصّية التي حملها»[38]. والواقع أنّ هناك تناغمًا وتداخلًا بين عرفانية الخميني ونظريته السياسية[39]، فالعرفان عند الخميني ينسحب على جوانب أكثر تحدّدًا وأكثر محسوسية، وهو المجال السياسي[40]. يقول الخميني: «والسالك إلى الله بعد إتمامه السير إلى الله وفي الله، مُكلّف بتكميل العباد وتعمير البلاد»[41]. فهذا النصّ يشير إلى مرحلتين متتابعتين، تشكّل أولاهما مدخلًا للأخرى. فالمرحلة الأولى هي مرحلة العرفان الفردي كتجرِبة ذاتية. أما الثانية فهي مرحلة العرفان في حيّزه الجمعي. وفي المرحلة الأولى يُنقِذ السالك نفسه، بينما في الثانية عليه أن يُنقِذ الأمّة[42].

وهنا برأي الباحثين تتكشف الصلة القائمة بين المنهج العرفاني ومفهوم الحكومة الإسلامية عند الخميني، فالخميني تأثر عمومًا بالشيخ محيي الدين بن عربي، أحد رؤوس التصوف الفلسفي[43]، واعتنق فكرته حول الإنسان الكامل، وتفرقته بين نبوّة التشريع ونبوّة الولاية. فتقف نبوّة التشريع تاريخيًّا عند النبي محمد خاتم الرسل، في حين تستمرّ نبوّة الولاية عبر الأولياء في حركة تهدف إلى التسامي بالإنسان. وهنا رأى الخميني أن الدورة العرفانية تنطلق من الذات إلى الأمّة، ورأى أن الولاية لا تنحصر في مهمّة التدبير بقدر ما هي في الأصل مهمّة تنوير. والوليّ غير المعصوم وفق هذه الرؤية العرفانية ليس مجرّد حاكم، بل هو الحاكم الذي تنتصب كينونته الإنسانية الكاملة على أساس العلم والعدالة والكفاءة، وهي مكونات شخصية الولي الفقيه عند الخميني.

يقول الخميني: «إنّ الحكومة الإسلامية ربما كانت حكومة قانونية، بل حكومة القانون الإلهي فقط، وإنّما جُعلت لأجل إجراء القانون، وبسط العدالة الإلهية بين الناس. لا بد للوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية، ولا يُعقل تحققهما إلا بهما: إحداهما العلم

بالقانون، وثانيتهما العدالة. ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقه الأوسع، ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضًا. وإن شئت قلت: هذه شرط ثالث من أُسس الشروط»[44].

فربط الخميني بين الولاية في العرفان والولاية في السياسة، وسحب قداسة الولاية العرفانية وما يعتريها من عصمة وقداسة عند القائلين بها إلى الولاية السياسية[45]. ويفرق فقط بين المعصوم وغير المعصوم في الرتبة والمقام وليس في الدور السلطوي والوظيفة الولائية[46]، علاوة على أنّ الخميني اعتمد المنهج العقلي والفلسفي في الاستدلال للولاية العامّة[47]، وهو المنهج الذي ترفضه المدرسة التفكيكية. واعتمد الخميني الاستدلال العرفاني الفلسفي لأن العقل الفلسفي ينطلق من «المعطيات التي يكوّنها بنفسه للوصول إلى النتيجة والحقيقة، ولهذا يعتز بجهوده ويثق بقناعاته وخياراته، فاهمًا ما توصل إليه»[48]، في حين أن العقل النصي الظاهري -الذي تُتهم به المدرسة التفكيكية- لا يسعى لفهم العالم إلا عبر وسيط وهو الإمام المعصوم، ومِن ثَمّ فالثقة بصاحب النص يكون على أساس مفهوم العصمة هي التي تمنحه الثقة بتصوّراته عن الكون والحياة[49]. والنتيجة أنّ العقل التفكيكي -بحسب المفندين له- يتبنى تصوّرات عن العالم لم يفهمها بمعطياته الذهنية والاستنباطية وإنما تحصّل عليها بمعطيات غيره وانطلاقًا من قناعات هذا الغير/ المعصوم، مما يعني أنّ العقل النصّي لا يتعامل مباشرة مع النصّ فهمًا واجتهادًا واستنباطًا بل عبر وسيط، في حين أن العقل الفلسفي يسعى لتكوين قناعاته من نفسه، وتصوّره عن العالم والوجود ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها وحللها واجتهد في إطارها[50]. وهذا يدلل على مدى الحصانة الفلسفية والجدلية التي دمجها الخميني برؤاه ومشاريعه. وغياب تلك الخارطة الواضحة حول منهجية التيار التفكيكي والفلسفي العرفاني أدى إلى إشكالات وقراءة ناقصة لمنهج رافضيّ ولاية الفقيه، إذ يقف البعض عند كونها لم تثبت بالأدلة من مرويّات آل البيت، وتجاهلوا الحصانة الفلسفية والجدلية التي أحاطها الخميني بقراءته، ذلك لأنّ العقل الفلسفي لا يرتكز هنا على مرويّات آل البيت بقدر ما يرتكز على التفلسف في توظيفها وتكييفها من عُمقه ومشروعه ومعطياته الذهنية، ومِن ثَمّ يمارس نوعًا من الجدل والسفسطائية تجاه المعارضين لها والمفنّدين لأُسسها العلمية والروائية، وهو ما نلاحظه مع المرجع مصباح يزدي، أحد المهتمين بالفلسفة الكلاسيكية، وهو تلميذ الطباطبائي[51].

## رابعًا: العرفانية الخمينية والعرفانية الصفوية

كان الصفويون على منهج أهل السنّة وعلى المذهب الشافعي، وكانوا صوفية يترأسهم الشيخ صفي الدين الأردبيلي، ثمّ قامت دولتهم على يد أحد أحفاده (الشاه إسماعيل) الذي

اعتنق المذهب الشيعي[52]. وواجهت الدولة الصفوية مأزقًا سياسيًّا فقهيًّا عندما وجدت نفسها دون كوادر فقهية، وأنّ التصوف العرفاني لا يمكن أن يكون عنصرًا لاستمرار الدولة وديمومتها، علاوة على هيمنة المتصوفة القزلباش على الدولة، فاستعانت الدولة الصفوية ببعض الفقهاء وعلى رأسهم المحقق الكركي في عهد السلطان طهماسب (930-984هـ)، وغيره من الفقهاء العامليين[53]، وذلك لاكتساب الشرعية الفقهية وتعميق الآيديولوجية الشيعية في البلاد[54]. فبدأت مرحلة الجمع بين العرفان والفقه، وترشيد العرفان لصالح الفقه، حتى جاء صدر الدين الشيرازي (ت: 1050هـ) فمزج بين أربع مدارس فلسفية كبرى هي الحكمة المشائية، والحكمة الإشراقية، والمدرسة العرفانية، ومدرسة المعارف الدينية[55].

بهذا حدث تحوّل تاريخيّ وجذريّ وعميق داخل بنّية التشيع الصفوي، استمرّ حتى اليوم، وهو ما صرّح به مرتضى مطهري بقوله: «فلو لم يعتدل خطّ الصفوية الصوفي الدرويشي، بسيرة فقهية عميقة من قِبل فقهاء جبل عامل، ولو لم تتأسس على أيديهم حوزة فقهية عميقة في إيران، لكان خطّ الصفوية ينتهي إلى ما انتهى إليه العلَويون في الشام أو تركيا، وكان لهذا العامل أثر كبير في صيانة السيرة العامّة للدولة والأمّة الإيرانية من تلك التحريفات في الصوفية، وتعديل العرفان والتصوف الشيعي نفسه. ومن هنا يمكن القول إنّ لفقهاء جبل عامل من قبيل المحقق الكركي والشيخ البهائي والآخرين بتأسيسهم الحوزة الفقهية في أصفهان حقًّا كبيرًا على ذمّة هذه الأمّة (الإيرانية)»[56]. ويرى وجيه كوثراني أن الكركي كان «مؤسسًا للمدرسة الصفوية الشيعية التي نقلت حالة التشيع في إيران من بُعدها الصوفي الذي يتناسب مع مرحلة الدعوة ونشر الطريقة، إلى بُعدها الفقهي المحدّد المتوافق مع تحوّل الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سلطان»[57]. فنرى أن مطهري وغيره لا يرون أن يسير الفقه وحده دون العرفان أو العرفان وحده دون الفقه، بل لا بد من تلازمهما معًا.

وكانت الفلسفة الممزوجة بالعرفان قد خفتت في إيران بعد الملا صدرا حتى جاء الخميني ففعّلها وأعادها إلى الدرس الديني والحوزوي، وانطلق منها في التنظير لولاية الفقيه، وشيّد بها أركان حكمه عن طريق تلامذته المنشغلين بالفلسفة أمثال مرتضى مطهري[58] وغيره. وجمع الخميني بين الفقه التقليدي والعرفانية الصوفية[59] في انصهار يُذكّرنا بما حدث في عهد الصفويين -التي ظهرت في عهدهم مدرسة الحكمة المتعالية/ العرفانية[60]- وانطلق الخميني من قاعدته العرفانية في التنظير الفقهي لنظرية «ولاية الفقيه». وربط التشيع بالتصوف والعرفان والفلسفة خروج عن الخطّ التاريخي الشيعي، وخروج عن الحوزة التقليدية التاريخية، ولم يحدث هذا سوى في عهد الصفويين ثمّ ترسّخ في عهد الخميني[61].

لكن وقفت جذور المدرسة التفكيكية قديمًا -وخصوصًا الجناح الأخباري- ضد الصفويين وضد ثنائية «الفقيه والسلطان» التي تبلورت في عهدهم، وكذلك وقف التفكيكيون الجدد -مدرسة مشهد- نفس الموقف من مدرسة الخميني العرفانية، ورفضوا الاستدلال الفقهي بأيّ عناصر مشوبة بالعرفان والفلسفة.

لكن السؤال الأهمّ هو: لماذا انتهج الخميني النهج الفلسفي العرفاني؟ والجواب أنّ الصفويين كما استخدموا الفلسفة لشرح وتوضيح المعتقدات اللاهوتية، والشيعية منها خاصة، بأسلوب وجدل فلسفيّ، أيضًا استخدم الخميني نفس الأسلوب والجدل والبيان، ذلك لأن الدرس الفلسفي لا يقوم على البراهين القطعية بقدر ما يقوم على الجدل والمراوغة وافتراض المسائل وتخليق النتائج[62]، وهو ما سهّل مهمّة الخميني في تنظيره لرؤيته ومشروعه الخاص الذي يُعَدّ انقلابًا على أُسس وثوابت الحوزة، علاوة على أنّ العرفان كانت له أرضية خصبة في إيران ما قبل الخميني، لكنه كان يقوم «بتكريس الانزواء وذهنية الموت، إذ الغاية القصوى هي أن يصل الإنسان إلى الموت الذي هو مفتاح كل خير، كما يردد حافظ الشيرازي، وطلب الفناء وضرورة الابتعاد عن الدنيا»[63]، فتلقف الخميني هذه الفكرة وحوّرها فجعل الابتعاد عن الدنيا ليس في التقوقع والانزواء، بل في الشهادة وطلب الموت. وعلى سبيل المثال كان يرى أنّ الحرب العراقية-الإيرانية وفّرت فرصة للشباب الإيراني كي يعرجوا إلى الله عن طريق الشهادة، فتحوّل الدين إلى فكرة فدائية واستشهادية خالصة عند الخميني[64]. فأحدث انقلابًا على الفهم التقليدي، ليس في الإطار الفقهي والاستنباطي فقط، بل حتى في فهم وتكييف وتوظيف عرفانية حافظ الشيرازي من عرفانية الصمت والخضوع والسكون وطلب الدار الآخرة، إلى عرفانية التثوير وطلب الشهادة.

## خامسًا: موقف النجف من الصراع التفكيكي-العرفاني

أمّا موقف النجف في الصراع التفكيكي-العرفاني فيمكن القول إنّ حوزة النجف تُعَدّ في مجملها من ضمن التيار التفكيكي الذي يرفض الدرس الفلسفي والعرفاني. وتركز في الدرس الحوزوي على الأصول -خصوصًا كتب الشيخ الأنصاري- المؤسسة للعقلية الأصولية، بخلاف مدرسة قم التي خلطت بين الدرس الأصولي والفلسفي. ونُبذت الفلسفة في النجف لدرجة أنّ من أراد الاشتغال بها كان يتخفى مخافة السخرية من أقرانه، أو اقتطاع راتبه الشهري[65]، علاوة على تعرضه لما يُشبه الحصار العلمي[66] من عدم الاعتراف بأعلميته، أو عدم تصدّره للمرجعية، إذ يُشترَط بلوغه الاجتهاد والوَثَاقة العلمية ومقبولية المؤمنين، وهو ما لا يتوفر للمشتغلين بالفلسفة، مما جعل كثيرًا من الفقهاء والأعلام يهجرون تدريس هذا

الفنّ من العلوم، والانصراف منه إلى تدريس الفقه والأصول للتصدّر من خلالهما للإفتاء والمرجعية، وكذلك للتحرر من أسر الفاقة والحرمان الذي يطارد المشتغلين بالفلسفة بسبب انتباذ المقلدين لهم، ومِن ثَمّ عدم إعطائهم أجزاء من الحقوق الشرعية[67].

ونُقل عن علماء ومراجع النجف نبذ الدرس الفلسفي والتحذير منه، بخلاف قم ما بعد الخميني، ووجدنا هجومًا شرسًا على الفلسفة والعرفان من أمثال الشيخ محمد جواد مغنية، ومحمد تقي المدرسي، وغيرهما[68]، بل إنّ المرجع آية اللّٰه إسحاق الفياض -أحد الثلاثة الكبار في النجف- يقول بأنّ «عرفان ابن عربي القادم من إيران زندقة. فالعرفان الحقيقي هو الأحكام الإلهية، ومعرفة فقه آل محمد. هذا هو العرفان الحقيقي، والعمل بها هو حقيقة التقوى الذي أشار إليه تعالى بقوله (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ أَتْقَاكُمْ)»[69]. وهنا لا يمكن تجاهل أن آية اللّٰه السيستاني يغلب عليه التوجه التفكيكي ونبذ الدرس الفلسفي لأنه من تلامذة الميرزا الأصفهاني المباشرين.

إذًا استطاعت المدرسة التفكيكية استقطاب رموز من داخل المدرسة الأصولية نفسها، بل تزعم المدرسة التفكيكية أنها تمثل الخط الرئيسي لتيار التشيع، وأن الميرزا الأصفهاني كان فقيهًا أصوليًّا في الأساس[70]. ويعضد طرحها أنّ التيار السائد في الحوزة النجفية تاريخيًّا وآنيًّا ظلّ بعيدًا عن المؤثرات الفلسفية[71].

وهذا لا يمنع وجود الدرس الفلسفي في النجف، لكن على الهامش الحوزوي لا في صميمه، فبعض أساتذة الفلسفة من إيران «رحلوا إلى النجف مثل محمد باقر الاصطهباناتي، والسيد حسين البادكوبي، ممن تلقوا ذلك من مجموعة أساتذة بارعين للحكمة المتعالية والعرفان النظري في طهران، منهم محمد رضا قمشئي، وعلي المدرس، وأبو الحسن جلوه، وغيرهم»[72]. لكن ظلّ الدرس الفلسفي على الهامش وأحيانًا في السرّ والخفاء خوفًا من حصار المجتمع الديني والحوزوي، ثمّ كان مآل المدرسة النجفية الفلسفية إلى الأفول والخفوت أو ما يُشبه الزوال في القرن الرابع عشر الهجري[73] (العشرين الميلادي)، لكن لم يندثر التعاطي الفلسفي تمامًا بسبب التأثير الإيراني المعاصر على العراق، فصار كثير من طلاب الحوزة في العراق يتجهون نحو إيران أو يتأثرون بمدارسها وأساتذتها بحكم نفوذها السياسي والثقافي الحالي في العراق، ويبقى هذا التأثير عارضًا على عُمق الحوزة النجفية وميراثها العلمي.

## سادسًا: مستقبل الصراع العرفاني-التفكيكي

مشكلة التيار التفكيكي أنّه لم يصطدم فقط بالتيار العرفاني، بل اصطدم بميراث الدولة الفارسية، ذلك أنّ الفلسفة تدخل في أحشاء الدولة الفارسية، وتتغلغل في العمق التاريخي والميراث الحضاري والثقافي للشخصية الإيرانية. «فالمجتمع الشيعي الإيراني أرض خصبة دائمًا لجهود فلسفية كبرى، وأنشطة في التصوف تكاد لا تضاهى، وما زالت إيران إلى اليوم ساحة حراك غاصّة بمختلف أشكال الفعل الفلسفي في الدين، وأنماط النشاط الصوفي والعرفاني، حتى كاد هذا الوضع، بل صار جزءًا من الثقافة العامّة، ولهذا وجدنا أن الحركة الإصلاحية الدينية الإيرانية منذ بدايات القرن العشرين كانت ولا تزال تَعُدّ التصوف والمتصوفة، وكذلك الفلاسفة والحكماء، خطًّا أحمر لا يجوز تجاوزه. يؤكد ذلك أبرز رجالات النقد الديني المعاصرين من أمثال: عبد الكريم سروش، ومصطفى ملكيان، ومحمد مجتهد الشبستري. إذًا فالخطوة التفكيكية كانت -وهنا حساسيتها- في مواجهة ضروس مع ثقافة مجتمع بأكمله، اعتاد على فهم الدين من خلال الفلسفة (التي لا يسمح التفكيكيون بمرادفتها للعقل) والتصوف (الذي لا يسمح التفكيكيون بمرادفته للأخلاق وأُسس العقل العملي)»[74]. ومِن ثَمّ فلا يمكن للشخصية الإيرانية أن تعتنق التشيع دون قولبته في التراث الفارسي الإيراني، وعلى رأسها الفلسفة[75]. وهنا لعب الخميني على هذا الوتر التاريخي الذي يمسّ وجدان الشخصية الإيرانية، وحرّك الرواكد القديمة والشعور بالقومية الفارسية التي تدخل الفلسفة في أحشائها وعمقها، فالخميني يُعَدّ الامتداد الحركي لملا صدرا الشيرازي، الذي يُصرّح بارتباطه مع قدماء الفهلويين من الفرس في عناصر فلسفية وعرفانية[76].

لكن تبقى هناك عناصر تمثل عوامل قوّة للتيار التفكيكي، أهمّها أنه قريب الصلة بعواطف الجماهير، ذلك أنه يلعب على وتر العمل بفهم المعصوم، والابتعاد عن التأويلات الفلسفية، علاوة على أنّه يمثل أرضية لتيارات التجريد والتفكيك، مثل التيار الأخباري والشيرازي[77]، وما يُسمى بالسلفية الشيعية. وهذه التيارات آخذة في النموّ واستطاعت السيطرة على أرضيات واسعة، وأرضية عريضة. وربما الذي يُبقي التيار الفلسفي العرفاني قويًّا على الساحة هو التبني الرسمي من الدولة الإيرانية، وفرض جهازها الإعلامي للخطاب الأصولي والعرفاني[78]، ومن دون الدولة كان التيار الفلسفي سيظلّ منحصرًا في الدرس الحوزوي لا يتعداه، ولظلّ العرفان أداة سكون وخضوع لا ثورة وتدمير.

وعلى فرض تخلي الدولة عن الخطاب «الأصولي العرفاني الفلسفي» فسوف تشهد

الخارطة الفكرية الإيرانية تغييرات جذرية على مستوى التنظير والتطبيق، في ظلّ اقتراب الفكر التفكيكي من عموم الجماهير الشيعية بصفته منافحًا عن ميراث الأئمة ونصوص المعصومين ومِن ثَمّ تماسّه مع ميراثهم الثقافي، وذاكرتهم الجمعية، وفي ظلّ صعود جماهيرية مراجع كبيرة تأخذ موقفًا مغاضبًا للدرس الفلسفي. فآية الله وحيد الخراساني -من أكبر مراجع الشيعة في العالم وأحد تلاميذ الميرزا الأصفهاني، ويقطن قم- ينبذ الدرس الفلسفي ويقول: «العرفان عندي كل ما كتبه مولوي، فهو لديّ. من أي أقواله تريد أن أعطيك؟ إذا أردت الفلسفة من أول كتاب الأسفار للملا صدرا إلى آخره، وأي موضع منه من أول مفهوم الوجود وإلى آخر مباحث الطبيعيات، فعندي. لكن كلها زبَد وكلام فارغ»[79]. وكذلك هو رأي المرجع كاظم الحائري[80].

لكنّ هنا ملحظ مُهِمّ، وهو أنّ المدرسة الفلسفية العرفانية الإيرانية اليوم تعتني بدراسة الفلسفة الإلهية، واليونانية القديمة[81]، أمّا الفلسفة المعاصرة كفلسفة العلم، والفلسفة السياسية، فهي منبوذة في الحوزة حتى من المتفلسفين[82]. ولا يخفى هنا خشية النظام أن يحدث تحوّل جذريّ في الدرس الفلسفي والبنية العلمية للحوزة يعرّض منظومة الفلسفة الإيرانية -الدينية- الراهنة التي تدخل ضمن أُطر الحماية للدولة ومنهجها وعرفها الذي استقرت عليه، لهزات أو حلحلة في أحسن الظروف تنمو وتتطوّر مع الزمن، وهو ما لا تريد القيادة الدينية والسياسية المسؤولة في طهران تحمّل تبعاته، ولذلك تسعى دائمًا إلى لجم الإصلاحيين ممن يتبنّون المناهج الفلسفية الحديثة، مثل عبد الكريم سروش والشبستري وغيرهما[83]، على الرغم من أن هذا الفريق فلسفيّ لا تفكيكيّ، لكنه يمثّل صداعًا لمدرسة الحكمة المتعالية التقليدية بوصفه متبنيًا للدرس الفلسفي الحديث والمعاصر، ويقترب أحيانًا هذا الفريق من طرح التفكيكيين، إذ يدعو عبد الكريم سروش إلى فهم المجالات غير المرتبطة بالدين كعوالم مستقلة قائمة بذاتها مثل مجال العلم والفلسفة والفنّ والأدب والسياسة، ويشدّد سروش على أنّ كلًّا من هذه المجالات هو عالم قائم بذاته من حيث أرضيته المفهومية، ولغته المستعملة، وطرق التحليل والإثبات، والتقويم، فضلًا عن الوظائف الاجتماعية. ولهذا فهو يساوي بين التحوّل العلماني واكتشاف التمايز المذكور، ومِن ثَمّ يدعو إلى استقلال السياسة عن الدين. «وليست السياسة فقط المستقلة بطبعها عن الدين، فالفلسفة والعلوم وكثير من الشؤون الإنسانية والمنظومات الاجتماعية هي كذلك أيضًا مستقلة عن الدين»[84]. ونجد أن سروش قد التفت هنا إلى جعل الفلسفة بمثابة الغطاء الذي يتدثر به النظام الحاكم في إيران، وأنّها مصدر قوّته، فطالب باستقلاليتها عن الدين، لأنّ

الحقل الفلسفي هو حقل علميّ عناصره ظنّية، تحتمل المناقشة والتفنيد، في حين أنّ الدين قدسيّ لا يمكن مخالفته، ومِن ثَمّ فلا يمكن الزجّ بالعناصر الفلسفية في الجوانب المقدسة بغرض الحماية والتغطية. فهذا الفريق (سروش والحداثيون) يرى أنّه لا يمكن تحميل الدين والأخلاق الدينية تبعات الفعل السياسي، ومِن ثَمّ فالحل الأمثل هو التفكيك والتجريد بين تلك العناصر، فيصير بعضها مستقلًّا عن بعض.

## خاتمة: العرفانية.. سقوط النظرية وصعود الآيديولوجيا

مع أنّ المدرسة العرفانية ليست أصيلة ولا معبّرة عن أُسس المذهب الشيعي حسب خصومها، وهو رأي يحمل قدرًا كبيرًا من الحقيقة، إذ إنّ المذهب منذ نشأته لم يعتمد على الاستدلال الفلسفي والعرفاني لأنّ ذلك مخالف لمعتمد المذهب ومصادر التشريع فيه، ومخالف لمفهوم العصمة ومهامّ المعصوم الذي يبلّغ تعاليم المذهب ويفسّر أُسسه، فلا مجال للقياس الشرعي فضلًا عن الدليل الفلسفي والعرفاني.. إلاّ أنّ تلك المدرسة أمكنها التمكن من الدرس الحوزوي المعاصر، واستطاعت أن تصبغ الدولة برؤيتها، بعد وصولها إلى الحكم. أي إننا أمام مفارقة كبيرة، مدرسة لا تُعَدّ أصيلة الانتماء والانتساب إلى الداخل المذهبي وميراثه ومستقراته، وفي نفس الوقت أدلجت الحياة الدينية والسياسية في إيران واستطاعت الإمساك بزمام الدولة الإيرانية، وفرض رؤيتها بالنفوذ والسلطة والمؤسسات.

وفي المقابل فإنّ المدرسة التفكيكية تُعَدّ مظلّة لعدد من التيارات الفكرية داخل المذهب الشيعي، واستطاعت هذه التيارات إثبات وجودها وتحديد خياراتها الفقهية، وتأسيس حواضن وقواعد جماهيرية عريضة. وكانت الغلبة لهذه التيارات حتى نشوب الثورة الإيرانية وتبنّي الدولة الإيرانية للمنهج الفلسفي العرفاني والعمل على نشره ومأسسته في الإعلام والثقافة والتعليم، وتهيئة مساحات واسعة لكتب أمثال الطباطبائي ومطهري وغيرهما في التعليم والإذاعة وغيرها، حتى تضاءل التيار التفكيكي رويدًا رويدًا، غير أنه سرعان ما استعاد قوّته داخل وخارج إيران، ولا يزال الصراع مستمرًّا بين المدرستين.

والسؤال الذي يطرح نفسه، وحيّر الباحثين، هو: هل تثور إيران العرفانية على الحكمة المتعالية؟ والإجابة أنّه قد تنتهي حقبة الحكمة المتعالية إذا ثار المجتمع على النظام الحاكم اليوم في طهران، في هذا الوقت قد تعود الأمور إلى سابق عهدها في عهد ما قبل الطباطبائي، وخفوت الفلسفة وأفول نجم المدرسة العرفانية بقراءتها الخمينية، وما صاحبها من تنظيرات فقهية وفلسفية.

وقد تتآكل المدرسة العرفانية الفلسفية لصالح التيار الفلسفي الحداثي، أنصار الدرس

الفلسفي الحديث والمعاصر، لا سيّما أنّ التيار الحداثي أمكنه أن يبلور مفاهيم ورؤى قريبة من الحسّ الشعبي حول الحرّيات والتقدمية وفقه الحضارة، ممّا جعله يقفز على أطروحات المدارس التقليدية بكلّ أنواعها، حتى تلك المدارس التي اكتسبت قواعدها بمفاهيمها القريبة من النبض الجماهيري وعواطفهم الدينية. وقد يؤول الأمر مستقبلًا إلى تنافس بين التفكيكيين والفلاسفة الحداثيين، وتندثر المدرسة الفلسفية العرفانية، لا سيّما إذا تخلّت الدولة عن التبني الرسمي والقراءة المعتمدة لها، مع اندثار جيل المؤسّسين للدولة والمتبنّين لها، أو إذا استطاعت التيارات الأخرى تجاوزها والقفز عليها وتعرية أطروحاتها حوزويًّا ومجتمعيًّا في الرواق الديني والعلمي/ الحوزوي.

وقد تندثر المدرسة العرفانية بقراءتها الخمينية لتعود إيران إلى عرفانية حافظ الشيرازي من جديد، عرفانية التقوقع والانزواء بعيدًا عن عواصف السياسة وممارساتها غير الأخلاقية، كردّ فعل على تغوّل وتوغّل عرفانية الخميني في الشؤون العامة والسياسية، وتثويرها للمفاهيم العرفانية والدينية، مما يؤدي -لو حدث هذا- إلى تغيير عميق في بنية الحوزة العلمية، ومقاربات الطرح الفقهي، ومطارحات الفكر السياسي المعتمد، بل وعَلاقة الدين بالسياسة برمّته. ولا تخلو الساحة الإيرانية اليوم من هذا النوع من العرفانية الناقمة على السياسة والحُكم.

الحاصل أنّ المدرسة التفكيكية تعتمد على إرثها المذهبي -الشيعي- ونسبتها إلى صفاء ونقاء روايات أهل البيت دون شوائب فلسفية وكلامية، فكانت مظلة للأصوليين والأخباريين وفرقًا متباينة في مخرجاتها النهائية، في حين أنّ المدرسة العرفانية الفلسفية تعتمد أكثر على تاريخ الشخصية الإيرانية والأرض الفارسية المشتهرة بالفلسفة والمنطق والجدل والرياضيات وعلوم الطبيعة، مع مزج تلك العناصر بالمذهب، فكلتا المدرستين ترتكز على أُسس وجذور مذهبية وقومية، وكلتاهما لها حضور تاريخيّ وآنيّ، وقبول لدى الشخصية الإيرانية على اختلاف مزاجها القومي والمذهبي، مما يدلل على صعوبة حسم المواجهة بين المدرستين حتى ولو كانت الدولة داعمة أو متبنّية لإحداهما.

يُمكن القول أخيرًا إنّه ليس كلّ الفلاسفة والعرفانيين ينتمون إلى ولاية الفقيه بقراءتها الخمينية، بل إنّ بعض كبار المدرسة العرفانية حتى من أصدقاء الخميني وتلامذته لم يقنعوا بقراءته. ويبقى مستقبل التيار التفكيكي والعرفاني وموقع السياسة عند كل منهما مرتبطًا بمدى استمرار تبنّي الدولة لقراءة فلسفية وعرفانية بعينها، على حساب القراءات الأخرى التي تَعُدّها نابعة من معارضين سياسيين لها.

## قائمة المراجـع والهوامـش

(1)- يُطلَق العرفان في الحقل المعارفي الشيعي -والإيراني خصوصًا- ويُرادُ به التصوّف.
(2)- عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة.. التصوف في فكر الإمام الخميني والشهيد الصدر، ط/ الفارابي بيروت 2011م، ص18.
(3)- تُعَدّ المدرسة التفكيكية في إيران من أهمّ المدارس المعرفية في تاريخ إيران الحديثة، وتكمن أهميتها أنها استطاعت حشد مجموعة من التيارات الفقهية والفلسفية والسياسية تحت بوتقتها، فانضمت تحت لوائها تيارات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وصارت مظلّة كبرى لتلك التيارات التي آمنت بالفلسفة التفكيكية واستخدمتها في منظومة الفهم والاستنباط والاجتهاد، وإنْ اختلفت المخرجات النهائية. واستطاعت أيضًا جذب أسماء كبيرة في عالم التشيع من خارج إيران مثل حسين فضل الله والعلامة شمس الدين وغيرهما. وأمكنها إقناع المقلدين بأنها تمتدّ بجذورها إلى التشيع الأصيل الذي ينتمي إليه الأئمة.
(4)- سعيد رحيميان: المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية، ترجمة حيدر حب الله، ص225، (دراسة موسعة ضمن كتاب: المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2015م).
(5)- لمراجعة مفهوم السلفية الشيعية راجع: د. عبد الله البريدي، السلفية الشيعية والسنّية، ط2/ الشبكة العربية 2014م، ص29 وما بعدها. وراجع: محمد مختار الشنقيطي، السلفية الجهادية الشيعية (1)، مدونات الجزيرة، 16 مايو 2017م. ولكننا نقصد بالسلفية هنا المفهوم الأقرب إلى السلفية التقليدية المهتمة بالنصوص دون عمليات التأويل المرتكزة على التوسع في علوم الآلة لتشمل المنطق والفلسفة وعلم الكلام، فهي أقرب لمدرسة ابن حزم الظاهرية.
(6)- راجع على سبيل المثال حوار السيد محمد حسين فضل الله مع جريدة السفير اللبنانية 29 / 12/ 2001م. وحوراه مع جريدة اللواء الإسلامي 28/ 2/ 2004م. ومع قناة الجزيرة 23/ 1/ 2008م. وراجع: ولاية الفقيه نظرية لا يراها أكثر الشيعة، الفجر نيوز 31/ 8/ 2008م. ومحمد حسين فضل الله بين ولاية الأمة وولاية الفقيه، القوّات اللبنانية، 7 تموز 2010م.
(7)- ولد الميرزا محمد مهدي بن الميرزا إسماعيل الأصفهاني الغروي الخراساني، (1885م-1303هـ) في مدينة أصفهان. بدأ الميرزا تعليمه على يد أبيه الميرزا إسماعيل وعند غيره من علماء أصفهان حتى بلغ مرتبة جليلة في الفقه والأصول. ثم غادر أصفهان إلى مدينة النجف، العاصمة الروحية الأهم لدى الشيعة في العالم، والشيعة الاثنا عشرية بشكل خاص، حيث مرقد الإمام علي بن طالب. وفي النجف تتلمذ الأصفهاني على يد مجموعة من علمائها كالسيد محمد كاظم اليزدي والآخوند الخراساني. نال الأصفهاني أعلى مراتب الاجتهاد وأجازه النائيني وغيره وعمره خمس وثلاثون سنة، بتأييد كل من الأغا ضياء العراقي والمرجع الراحل السيد أبو الحسن الموسوي الأصفهاني وآية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي. بعدها سافر الميرزا مهدي إلى مدينة كربلاء وتتلمذ فيها على يد السيد أحمد المعروف بالكربلائي. ثم ترك الأصفهاني مدينة كربلاء عائدًا إلى إيران في 1340 هـ، فأقام في مدينة مشهد حيث مرقد الإمام علي بن موسى الرضا (الإمام الثامن عند الاثنا عشرية)، وشرع فيها في التعليم وتدريس مطالب الفقه والأصول ومعارف القرآن في مدة قريبة من ثلاثين سنة. راجع: علي النمازي الشاهرودي: مستدرك سفينة البحار، 10/ 517. وراجع: أبو الحسن محدث الرضوي: الميرزا مهدي الأصفهاني سيرة ذاتية، ص53، (دراسة ضمن كتاب: ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة: عباس جواد، ط1/ مركز الحضارة بيروت 2014م).
(8)- فوزي السيف: المدرسة التفكيكية وميرزا مهدي الأصفهاني، مدونة السيف 15/ 7/ 2013م. http://www.al-saif.net/?act=artc&id=422
(9)- الميرزا الأصفهاني: أبواب الهدى في بيان طريق الهداية ومخالفته مع العلوم اليونانية، إعداد باقر اليزدي، مشهد 1984م، ص3.
(10)- السيد حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية قراءة نقدية في البناءات النظرية، ترجمة حيدر حب الله، ص127.
(11)- راجع: د. ملكيان، د. لغنهاوزن، د. أعواني، الشيخ جعفر السبحاني، ود. داوري: علم الكلام الإسلامي ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين «ندوة حوارية»، ص80.
(12)- الشيخ رضا حكيمي هو محيي المدرسة التفكيكية وشارح أصولها، وكان واحدًا من طلاب حوزة مشهد العلمية، وتلميذًا مباشرًا للشيخ مجتبى القزويني أحد مؤسسي التيار التفكيكي، فأخذ الحكيمي عنه أصول المدرسة ومبادئها، ثمّ نظّر لها عبر الكتب والمقالات وعمل على نشر أفكارها بعد أنْ كانت منحصرة في الدرس الحوزوي فقط.
(13)- مكتب تفكيك ص44، وراجع: السيد حسن إسلامي: المدرسة التفكيكية.. قراءة نقدية في البناءات النظرية، ترجمة حيدر حب الله، ط/ مؤسسة الانتشار العربي، ص135.
(14)- السابق نفسه، وراجع: محمد رضا حكيمي: المدرسة التفكيكية، ط1/ دار الهادي 2000م، ص13.
(15)- راجع: عباس علي الجمري: ما هي المدرسة التفكيكية عند الأصفهاني؟ ملتقى ابن خلدون. http://ebn-khaldoun.

com/article_details.php?article=416. وراجع مقدمة عبد الجبار الرفاعي لكتاب المدرسة التفكيكية لمحمد رضا الحكيمي، ط1/ دار الهادي.
التصوّر المهم في النزعة التفكيكية عند جاك دريدا هو عدم وضوح المعنى في النص، فهروب المعنى من النص يجرّ القارئ والكاتب إلى تجاذب لا نهاية له في التعامل مع النص، ولا أحد منهم يتوصل إلى المعنى النهائي والحقيقي، ففي هذه اللعبة اللسانية تظهر معان كثيرة وتختفي أخرى، ويصل هذا التصوّر إلى النسبية لا محالة. راجع: مهدي الرازي، الدين ودوره في عصر انهيار الَعقلانية، ترجمة مشتاق الحلو، (دراسة ضمن كتاب «اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي»، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2014م) ص208.
(16)- راجع: حسين المفيد، الاتجاه الأصولي عند الأصفهاني، ص187. (دراسة ضمن «ميرزا مهدي الأصفهاني رائد التفكيك، ط/ مركز الحضارة 2014م).
(17)- مجموعة باحثين: المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2015م، ص144، 170، 171.
(18)- ويُسمّيها الحكيمي بالمدرسة التركيبية، أي التي تركب العلوم بعضها في بعض، وتمزج الفلسفة مع العرفان، وهي مقابل المدرسة التفكيكية. راجع: محمد رضا الحكيمي، المدرسة التفكيكية، ص137، سابق.
(19)- عبد الجبار الرفاعي: التفاعل بين الفلسفة والعلوم الشرعية، موقع المكتبة الحيدرية، نسخة مستلة ص6.
(20)- الحكيمي: المدرسة التفكيكية ص155.
(21)- راجع: المدرسة التفكيكية، ص30، سابق.
(22)- ويُطلق بعض الباحثين على المدرسة العرفانية اسم «مدرسة طهران وأصفهان»، ولكن الدرس الفلسفي قد انتقل من أصفهان قديمًا وطهران حديثًا إلى قم، فلا تخلو التسمية من تجوّز.
(23)- سعيد رحيميان: المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية، ترجمة حيدر حب الله، ص213، ط1/ الانتشار العربي 2015م.
(24)- المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد 35، 2005م، سابق.
(25)- السابق، نفسه.
(26)- السابق، نفسه.
(27)- «هناك أكثر من ستّين إصدارًا للخميني، منها أكثر من 90% هي مادة عرفانية فلسفية، وليست ثورية تنظيرية أو تحشيدية سياسية». راجع: صلاح شبر، ثيولوجيا التشيع السياسي بين حق الله والشعب وواقع الممارسة، ط1/ الرافدين 2017م، ص457.
(28)- حميد بارسا نيا: الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، تعريب خليل العصامي، ط1/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت2012م، ص398.
(29)- راجع: د. يمنى طريف الخولي، نحو منهجية علمية.. توطين العلم في ثقافتنا، ط1/ المؤسسة العربية للفكر والإبداع 2017م، ص23وما بعدها.
(30)- تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة ص172.
(31)- تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة ص175- 176.
(32)- حيدر حب الله، علم الكلام عند العلامة الطباطبائي.. قراءة في جدل العقل والنصّ، ص332.
(33)- راجع: توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية، ط1/ دار الساقي 2008م، ص153 وما بعدها. وراجع: د. محمد السلمي ومحمد الصياد، الفقيه والدين والسلطة، ط1/ مركز الخليج العربي للدراسات الإيرانية 2017م، ص123 وما بعدها.
(34)- بيان الخميني في 15 رجب 1409هـ. وراجع: عبد الجبار الرفاعي: تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ط2/ دار الهادي 2005م، ص20.
(35)- السابق نفسه.
(36)- محمد حسين الطهراني: مهرتابان 60.
(37)- السابق، نفس الموضع.
(38)- ثيولوجيا التشيع السياسي، ص457.
(39)- راجع: آية الله كمال الحيدري، بقلم خليل رزق: العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، ط/ مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، د.ت، ص195وما بعدها.
(40)- د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ط2/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م، ص177.
(41)- الخميني: آداب الصلاة، مركز نشر وإحياء آثار الإمام الخميني، ص348.
(42)- د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص177.
(43)- راجع: توبة الخميني.. حقيقة مؤنسة أم دعاية مفلسة؟ منتدى أهل البيت. http://cutt.us/w6Evr. وراجع: الشيخ كمال الحيدري: عقيدة ابن عربي في أهل البيت «محاضرة». قناة الخميني على «يوتيوب» 25 سبتمبر 2015م. https://www.youtube.com/watch?v=F1NTvu7VeIM. وراجع: الشيخ ياسر الحبيب: الخميني وابن عربي.. صوفية زنادقة، 18/

12/ 2013م. https://www.youtube.com/watch?v=3jJzblZF9G0.

(44)- الخميني: كتاب البيع، 2/ 464.

(45)- د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ص185.

(46)- السابق: ص185.

(47)- راجع: الخميني، الحكومة الإسلامية، منشورات مركز بقية الله الأعظم بيروت 1998م، ص55، 56. وراجع: د. علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص210.

(48)- حيدر حب الله: الفكر الديني بين العقل والنصّ، ص12 (اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مجموعة مؤلفين، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي 2014م).

(49)- السابق نفس الموضع.

(50)- راجع: السابق، نفسه.

(51)- حدود الديمقراطية الدينية ص149.

(52)- راجع بالتفصيل: ممدوح رمضان، الحياة الدينية في إيران منذ سقوط الإيلخانيين حتى قيام الدولة الصفوية، «رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، قسم التاريخ والحضارة، جامعة القاهرة 2016م»، ص214.

(53)- راجع: ستيفان ونتر: الشيعة في لبنان تحت الحكم العثماني، ترجمة محمد حسين المهاجر، ط1/ مركز الحضارة 2016م، ص55 وما بعدها. وراجع: جعفر المهاجر: الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي، ط/ دار الروضة للطباعة والنشر، بيروت.

(54)- د. علي فياض: نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، ص136. سابق.

(55)- صادق حقيقت: توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، ترجمة: حسين صافي، ط1/ مركز الحضارة 2014م، ص240.

(56)- مرتضى مطهري: الإسلام وإيران عطاء وإسهام، دار الحق بيروت 1993م، ص329.

(57)- وجيه كوثراني: الفقيه والسلطان، ص144.

(58)- راجع: مجيد محمدي، (دين شناسى معاصر، طهران، نشر قطرة، 1993) اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران، ترجمة ص. حسين، ط/ الشبكة العربية 2010م، ص132.

(59)- هذا الدمج والانصهار يثني عليه مرتضى مطهري بقوله: «منذ القرن العاشر فصاعدًا نجد في عالم التشيع أفرادًا وفرقًا من أهل السير والسلوك والعرفان العملي، وهم قد ارتقوا المقامات العرفانية على أفضل وجه، دون أن يكونوا قد ولجوا واحدة من سلاسل العرفان والتصوف الرسمية، بل إنهم لم يعتنوا بها وقد قاموا بتخطئتها كُلًّا أو بعضًا. ومن خصوصيات هذه المجموعة التي كانت في الوقت نفسه من أهل الفقه كذلك الوفاق والتطابق الكامل بين آداب السلوك وآداب الفقه». مرتضى مطهري: الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران، ط/ انتشارات صدرا، قم 1978م، ص664.

(60)- حميد بارسا نيا: الخريطة الفكرية الإيرانية عشية الثورة، تعريب: خليل زامل، ط1/ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي 2012م، ص133.

(61)- خليل علي حيدر: الشيعة وفتاوى تحريم الفلسفة، 22 أغسطس 2005م. وانظر: خليل حيدر: آية الله السيستاني ودراسة الفلسفة، 24 أغسطس 2005م.

http://cutt.us/pvU4U

http://cutt.us/fwaWJ

(62)- راجع: حيدر عبد المناف البياتي، الصفوية، «المشهد الصوفي والفلسفي في العصر الصفوي»، العدد 23، ط/ المسبار الإمارات 2008م.

(63)- عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة، ص108.

(64)- السابق، نفسه.

(65)- راجع: عبد اللطيف الحرز: من العرفان إلى الدولة.. التصوف في فكر الخميني والصدر، ط1/ الفارابي بيروت، ص134 وما بعدها.

(66)- راجع: تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ص119، 120.

(67)- السابق، ص121.

(68)- راجع: جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال بيروت 1982م، ص193. ومن العرفان إلى الدولة ص291.

(69)- آية الله إسحاق الفياض: عرفان ابن عربي القادم من إيران زندقة، حلقة على «يوتيوب» 21/ 12/ 2011م.

feature=related&https://www.youtube.com/watch?v=G_JKNfLREs8

(70)- راجع: مجموعة مؤلفين، ميرزا الأصفهاني رائد التفكيك في المعرفة الدينية، ترجمة عباس جواد، ط/ مركز الحضارة بيروت، ص187.

(71)- الشيخ زكريا داوود: المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر، العدد 35، السنة 16، 1426هـ= 2005م.

(72)- عبد الجبار الرفاعي: تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، ص108.

(73)- عبد الجبار الرفاعي، تطوّر الدرس الفلسفي في الحوزة العلمية، «مصير مدرسة النجف الفلسفية» ص120.
(74)- حيدر حب الله: هل تثور إيران المتصوفة على الحكمة المتعالية والعرفان الشهودي؟، ط1/ مؤسسة الانتشار العربي، ص13.
(75)- صلاح شبر: ثيولوجيا التشيع بين حق الله والشعب وواقع الممارسة، ط1/ الرافدين 2017م، ص475.
(76)- من العرفان إلى الدولة 283.
(77)- رأي المراجع في العرفان والفلسفة، شبكة هجر الثقافية. د.ت.
http://hajrnet.net/hajrvb/showthread.php?t=403026972
(78)- راجع: العصفور: الأصوليون في تراجع مستمر.. والأخباريون قادمون، جريدة الوقت عدد 669، 11 ذو الحجة 1428هـ.
(79)- محاضرة للشيخ الوحيد الخراساني، على موقع «يوتيوب»، منشورة بتاريخ 23 أغسطس 2009م. ونص كلامه بالفارسية:
«عرفان پيش من أست، همه ي مولوي را ما مي خواهيد پيش من است، هر جا را مي خواهيد برايت بكويم، فلسفة را بخواهيد از اول اسفار تا آخر از هر جا بكي، از اول مفهوم، وجود تا آخر مباحث طبيعيات برايت مي كويم، اما همه اش كشك است، هر چه هست در قران وروايات است».
https://www.youtube.com/watch?v=ohDrgTc6nLk
وراجع: مجلة آينه بزوهش، العدد 71، 72، 1380ش / 2001م. وانظر: المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية، إعداد حيدر حب اللّه، ص156. وراجع: الشيخ زكريا داوود، المدرسة التفكيكية والتأصيل للعقل الشيعي، مجلة البصائر عدد 35، السنة 16، 2005م.
(80)- استفتاءات كاظم الحائري «عقائد. تاريخ. مفاهيم»، الموقع الرسمي. http://www.alhaeri.org/ceo/pages/qa.php?cid=105. علمًا بأنّ كاظم الحائري كمثال يُقلّده الزعيم مقتدى الصدر بما له من أتباع وسطوة داخل العراق، مما يجعل هذه المدارس لها ارتدادات خارج الحدود.
(81)- توفيق السيف: عصر التحولات، ط1/ الانتشار العربي 2016م، ص194.
(82)- راجع: ملكيان، ولغنهاوزن، وجعفر السبحاني: علم الكلام الإسلامي ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين، «مناظرة»، ص70 (اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، مجموعة مؤلفين، ط/ الانتشار العربي).
(83)- راجع: توفيق السيف، عصر التحولات، ص195.
(84)- سروش: بسط تجربه نبوى، تهران 1999م، ص162. وراجع: حدود الديمقراطية الدينية ص242.